

Апории Ансельма

Оленич В. Н.,
студент 2-го курса философского факультета РГГУ,
vpolybis@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена анализу текста «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского. Рассматривается присущая *unum argumentum* (единственному аргументу) апофатика. В результате проведенного анализа был выявлен ряд специфических апорий, характерных для мышления Ансельма. Высказывается предположение о той роли, которую играет в становлении аргумента безумец из 13-го псалма.

Ключевые слова: Ансельм Кентерберийский, *unum argumentum*, Бог, агапа, апофатика, апории, концептуальный персонаж.

Введение

Ансельма Кентерберийского часто называли «вторым Августином». Такая оценка его творчества совершенно справедлива, ведь он развивал философские идеи Августина и отстаивал позиции реализма. Но что еще важнее — Ансельм воплощал в себе тот идеал монаха-философа, который мы обнаруживаем в монашеском уставе (*Regula ad servos Dei*), приписываемом Августину, где цель этой формы жизни состоит в осуществлении синтеза созерцания и христианской любви.

Сегодня мы можем встретить трактовку знаменитого аргумента Ансельма в качестве так называемого априорного доказательства бытия Бога, где переход к выводу о необходимости существования Бога делается лишь на основании концептуального анализа понятия «Бог»¹. В своей статье мы стремились проявить апофатический аспект этого аргумента, почувствовать стиль философствования Ансельма и выявить центральный для его мышления мотив. Мы обнаружили и описали ряд специфических апорий, присущих логике Ансельма, которые напрямую связаны с тем, как Бог открывается ему в опыте веры, и к которым мы приходим каждый раз, когда Ансельм пытается концептуализировать способ данности Бога. Помимо этого, мы попытались описать безумца из 13-го псалма в качестве концептуального персонажа, соучаствующего становлению аргумента, и уточнить гипотезу о возможном иерархическом распределении интенсивности бытия между *esse in intellectu* и *esse in re*.

¹ Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии / Пер. А. Васильева. — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. — С. 179.

Утрата себя

Созданию «Прослогиона» (1077–1078 гг.) предшествовал другой текст Ансельма со сходным названием и замыслом — «Монологион» (1076 г). Трактат был написан в ответ на просьбу братии монастыря Ле-Бек разъяснить и доказать истины веры без ссылки на авторитет. В предисловии своего трактата Ансельм раскрывает мотивы, побудившие его написать новый текст, и главным образом он указывает на осознание им недостаточности «сцепления множества аргументов» там, где желателен был бы один-единственный аргумент. Желание предпочесть единичное множому можно связать с пронизывающей мышление Ансельма теологической интуицией, обусловленной опытом монашеского созерцания, где Я находится в отношениях с Одним. Как Бог является единственным и абсолютно суверенным в своем бытии, так и аргумент, достаточный для доказательства существования Бога, в действительности тоже не должен «нуждаться для своего обоснования ни в чем, кроме одного себя»². «Credo in unum deum» (верую в единого Бога) трансформируется в «я мыслю единственный довод».

Ансельм со смирением называет свой трактат «книжечкой». В его представлении этот текст не был достоин даже называться книгой, и он не выказывал стремления к тому, чтобы как-то утвердить свое авторство. Этот факт прекрасно иллюстрирует определенный мотив, присущий его мышлению. Его мысль стремится быть исполненной смирения и благочестия, ведь условием ее осуществления является вера.

В предисловии Ансельм говорит нам о полностью поглотившем его стремлении найти единственный аргумент и о внутренней борьбе с этой навязчивой мыслью. Он свидетельствует об озарении, даровании свыше того, что он искал. Но обратим внимание на то, как именно Ансельм описывает появление *unum argumentum* (единственного аргумента) перед его мысленным взором. Вначале он страстно искал свидания с этой мыслью, но отчаялся найти ее. И тогда искомая мысль превращается в преследователя. Теперь он всеми силами отталкивает ее от себя, сопротивляясь ее настойчивости. Сегодня мы назвали бы такую мысль обсессивной — буквально «осаждающей» нас. И в тот момент, когда борьба вконец лишила Ансельма сил, искомая мысль «преднеслась» ему: «...когда в один из дней я изнемог, сильно сопротивляясь ее настойчивости, в этом сражении мыслей так преднеслось мне то, что я уже не чаял обрести, что я изо всех сил схватился за ту мысль, которую прежде старательно отталкивал»³. Момент бессилия, момент смирения и стал моментом обретения того, что он искал. Его изначальная установка на активный поиск и обладание этой мыслью оказалась бесплодной, и только обретенная в результате борьбы пассивность «изнеможения» сделала его достойным, ведь для обретения дара недостаточно самого дара — должен быть и тот, кто способен этот дар принять. Кажется, что в этом событии *утраты себя* — *утраты, принимающей нечто свыше*, мы можем усмотреть прообраз его философского метода, его размышляющей веры.

Кому Ансельм адресует свою книгу? «Стремящемуся подвигнуть ум свой к созерцанию Бога и ищущего понять то, во что верует»⁴. Ансельм решительно выходит из своей кельи к нам навстречу: он совершает переход от медитативного слова к самому себе (*soliloquium*), к слову, обращенному к другому (*alloquium*). Этот переход становится возможным благодаря чудесной всепроникающей силе найденного аргумента.

² Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 123.

³ Там же.

⁴ Там же.

Двойственная Вещь

«Эй, человечиска, ныне отлучись ненадолго от занятий твоих, на малое время отгородись от беспокойных мыслей твоих»⁵. С этого призыва, обращенного ко всякому *hominico*, начинается «Прослогион». Вначале мы должны отгородиться от мирской суеты, укрыться в «опочивальне ума». Что же нам здесь делать? Искать Господа. Обратись к Тому, кого стремишься найти. Если у тебя нет слов, то я дам тебе слова: «Говори же, “Все сердце мое”, говори: “Ищу лица Твоего, лица Твоего, Господи, взыскую” (Пс. 26, 8)»⁶. Таковы условия и правила этих странных теологических прятков. Ты сокрыт, но сам я от Тебя не спрячусь. Искомая Вещь двойственна (двуосмысленна) — она вещь, и она же Тот, Кто на меня смотрит. Странный режим игры *fort/da*, условием которого является исключение из игры самой возможности быть объектом поиска. Ведь, как отмечает Лакан, катушка может символизировать отсутствие матери/отца, только не являясь объектом (или являясь абсолютно трансцендентным объектом), что позволяет разыграть акт присвоения взгляда, тогда как на символическом уровне объектом взгляда являюсь я сам⁷.

Отправной точкой в рассуждении становится исходящее из *cubiculum mentis* (опочивальни ума) молитвенное обращение. Это первая ступень на пути к созерцанию Бога. Здесь мы должны отметить характерное для Ансельма единство основного монашеского делания (молитвы) и философского мышления. Философия здесь сущностно неотделима от созерцания и монашеской жизни: молитвенное рассуждение или рассуждающая молитва.

Первая глава называется «Побуждение/возбуждение (*extitatio*) ума к созерцанию Бога». Мы уже осознали, что условием этого «возбуждения» является изоляция. Монастырь, отгораживая нас от внешнего, позволяет начать движение внутрь нашего ума (*mens*), где Он уже ждет нас, приготавливая тем самым наш путь к Нему. Здесь же Ансельм обозначает конечную цель поиска — достичь Бога, обитающего в «свете неприступном» (*lux inaccessibilis*): «Он живет в неприступном свете — Его не видел никто из людей и увидеть не может» (1 Тим. 6:16). Как найти Того, Кто настаивает на дистанции? Но ведь именно исходящее из этой дистанции требование и есть данный нам Завет, свидетельство Его незримого присутствия и наша путеводная звезда. Вопрос о статусе этого света преследует Ансельма на протяжении всего трактата.

Речь Ансельма обращена к Нему. Все, что я вижу — это Твой дар, но я не вижу дарителя. Я неспособен созерцать Того, Кто дал мне способность созерцать и все созерцаемое. Ты вручил мне меня, чтобы я мог созерцать Тебя. Я ищу Тебя, но не нахожу. Ансельм горько сетует: «О жалкий жребий человека, утратившего то, ради чего он был создан!»⁸ И конечно, он не может не упомянуть преследующую каждого христианина тему грехопадения и его последствий. Грехопадение ввергло человека в состояние постоянного голода. За этой основной темой следует целый ряд вариаций. Риторика нехватки и метафоры дефицита выражают силу его желания: «Адам отрывал от сытости, нам сводит дыхание голод. Он роскошествовал, мы побираемся. Он счастливо держал, да жалко спустил, а мы несчастливо нуждаемся, и желаем жалостно, и, увы,

⁵ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 125.

⁶ Там же.

⁷ Лакан Ж. Семинары. Книга XI: Четыре основные понятия психоанализа / Пер. А. К. Черноглазова. — М: Гнозис/Логос, 2004. — С. 119.

⁸ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 126.

остаемся пусты. Почему он не стерег для нас, когда легко мог, то, от чего мы теперь столь тягостно свободны?»⁹ Его алчущее Бога существо охвачено скорбью.

Как преодолеть нам это состояние покинутости? Следовать за нашим желанием. Наше желание — наш свидетель¹⁰. И свидетельствует оно о том, что мы знаем о потере счастья (*beatitudinem*)¹¹. То есть сам раскол, симптомом которого становится нехватка, неотступно преследующая нас, — свидетельствует в пользу возможности исхода. Именно желание выводит нас из пустыни нашей покинутости. Мы совершаем этот исход из самих себя навстречу истине Того, кем мы призваны. Желание — движущая сила нашего преобразования (*μετάνοια*). Желание — наш главный учитель. Оно учит нас жить на границе с бесконечным. И этот навык нам еще пригодится.

Ансельм верит в то, что этот онтологический голод, проистекающий из самого человеческого естества, находящегося под действием греха, может быть утолен: «Молю, Господи, алкая начал я искать Тебя, да не покину Тебя не евши. Голодный пришел я, да не уйду несатым»¹². Прочтем то, что здесь написано, буквально: «Боже, накорми меня!» Что способно утолить этот голод? Только истина Его любви. Ответом на наш голод, благочестиво вопрошающий и зовущий Его, становится Его питающая любовь. Я сотворен в истине этой любви, я есть то место, в которое эта любовь вливается неиссякающим потоком, заполняя его собой.

Традиционный образ христианской любви, исходящей от Бога (*ἀγάπη*), — жертвенная трапеза, *εὐχάριστία*. В своей классической работе «Эрос и Агапа» Андерс Нюгрен первым обосновал своеобразие христианской агапы: радикализм формы этой любви проявляется в ее принципиальном не присваивающем характере, парадоксальном и безусловном даровании себя другому. Основными свойствами божественной агапы, демонстрирующими ее исключительность, у Нюгрена являются:

- 1) спонтанность, так как она имеет свое основание только в Нем самом;
- 2) безразличие к ценности того, на кого она направлена;
- 3) созидательность ее преобразующей силы;
- 4) привилегированный статус, так как только она позволяет нам вступить с Богом в отношение¹³.

Оставим за скобками длительную философско-богословскую дискуссию о проблеме соотношения агапы с другими видами любви, развернувшуюся в XX веке. Для нас важно указать на укорененность мысли Ансельма в опыте этой благодатной любви. Опыт этой любви задает для его мысли горизонт и цель — причаститься истине Его дара.

Ансельм обнаруживает в себе Его образ — это не требующая каких-либо дополнительных условий предпосылка. Образ этот оказался замутнен, он стерся от «целований порочных»¹⁴. Необходимо интеллектуально преобразить этот образ, дабы явился нам в Образе своем Господь. «Я, Господи, не стремлюсь проникнуть в высоту твою, ибо нисколько не равняю с ней мое разумение; но желаю сколько-то уразуметь

⁹ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 126.

¹⁰ Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой / Перевод А. К. Черноглазова. — М.: Группа Компаний РИПОЛ классик / Панглосс, 2019. — С. 109–126.

¹¹ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 126.

¹² Там же. С. 127.

¹³ Nygren A. *Agape and Eros* / Translated by P. S. Watson, Philadelphia: The Westminster Press, 1953. P. 75–81.

¹⁴ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 128.

истину Твою, в которую верует и которую любит сердце мое»¹⁵. Какова мера этого «сколько-то»? Сколько дара истины Его присутствия я мог бы вместить? Можно предположить, что столько, сколько хватило бы, чтобы насытиться — не исчерпав Его, но исчерпав в этом насыщении себя. Этот многоликий предел, опознаваемый в невозможности вместить эту Вещь, — один из центральных лейтмотивов этого текста.

Первая глава завершается пассажем, исчерпывающе характеризующем соотношение веры и знания: «Ибо я не разумею ищущую, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь. Верую ведь и в то, что “если не уверую, не уразумею”!»¹⁶ Первоначально трактат назывался *Fides quaerens intellectum*, то есть «Вера, ищущая понимания». Конечно, это отсылает нас к формуле, которую можно встретить еще у Августина, чьим последователем был Ансельм, и являющуюся отголоском ветхозаветного «не уверовав, не поймете» (Ис. 7:9). Вера ищет здесь понимания, но путь к вере проходит не через понимание. Вера обладает самодостаточностью, она черпает из скрытого внутреннего источника, но, и это важно подчеркнуть, — нельзя верить и не стремиться к пониманию. Господь дарует веру и способность понимать, у этих двух способностей общий источник.

Доказательство Ансельма

Перейдем теперь ко второй главе трактата, где Ансельм впервые дает формулировку *unum argumentum*. И вновь он начинает с молитвенного обращения, переходящего в определение/описание того, что есть Бог: «Итак, Господи, дающий вере понимание, дай мне, сколько сам знаешь, чтобы я понял, что Ты есть, как мы веруем, и то есть, во что мы веруем. А мы веруем, что Ты есть нечто (такое иное), больше чего нельзя ничего себе помыслить (*credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*)»¹⁷. Несмотря на то что формулировка Ансельма имеет форму определения, возникает вопрос: можно ли считать определением этот акт именованья Бога?¹⁸ Ведь здесь мы не приписываем имени Бога некую сущность посредством того, что определяем ее через конкретное понятие, тем самым предоставляя доступ к определяемому. Наша гипотеза состоит в том, что Бог здесь является уникальным не-понятием/не-доступа, где эти два отрицания и производят абсолютную инаковость нечто — сверхизбыток, с различием интенсивности бытия, пробегающей по разрезу мыслимый/немыслимый. Я постигаю чрезмерность дара по ту сторону возможности вместить изобилие дара в понятие, и я же постигаю отказ в доступе к Дарителю. Эта связь без связывания, задаваемая в двух модальностях — невозможности и запрета — развертывается в целую цепь апорий, которые задают ландшафт этой мысли в своем бессилии, распознающей знаки присутствия Бога. Мы в дальнейшем еще вернемся к этой проблеме и постараемся дать более подробное описание процедуры введения не-понятия и не-доступа. Сейчас отметим, что довод Ансельма скорее можно назвать указанием на пределы самого указующего, указанием на то, что происходит с нашей познавательной способностью, когда мы пытаемся помыслить Бога (запредельное). Неслучайно «определение» Ансельма, *unum argumentum*, начинается со слов «мы веруем» (*credimus*) — в качестве исходной ситуации Ансельм полагает безусловность нашей зависимости от Бога.

Формулу Ансельма «*aliquid quo maius nihil cogitari potest*» (нечто, больше чего нельзя ничего себе помыслить) рождает труд понимания внутри молитвенного диалога

¹⁵ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 128.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. Перевод был изменен.

¹⁸ Неретина С. С., Огурцов А. П. Реабилитация вещи. — СПб.: Издательский дом «Миръ», 2010. — С. 216.

с Богом. Внезапно их диалог прерывается появлением безумца из 13-го псалма: «Сказал безумец в сердце своем: "нет Бога"» (Пс. 13:1). Библейский безумец, не обращенный к Богу и отвергающий Его, тоже приглашен к участию в разговоре. Мы видим, что появление в тексте аргумента ведет за собой и появление безумца. Безумец — концептуальный персонаж Ансельма, составляющий необходимую пару аргументу в его развертывании¹⁹. Сверхсильному событию этой мысли соответствует состояние безумца, у них с аргументом общая судьба. Ансельм произносит: «то, больше чего нельзя помыслить» — и ждет реакции от безумца, ведь он должен претерпеть в своем понимании то же, что и Ансельм. Теперь мысль Ансельма начинает вести внутренний диспут, а аргумент должен испытать свою силу в интеллекте безумца. От обнаруживаемой в себе нехватки созерцания того, кто обращен к Богу, Ансельм смещается к нехватке понимания того, кто отвернулся от Него. Это симптомы одного и того же разрыва в желании, который может быть восполнен только в любви, стремящейся к пониманию предмета любви. То понимание, на которое оказался способен Ансельм, рождается в озарении опаленной жаром этой любви мысли. И теперь, в подлинно философском удивлении как бы вновь открытый источник беспредпосылочной щедрости насыщает сначала интеллект Ансельма, а затем и безумца. Тем самым Ансельм мыслит вместе с безумцем, или даже именно безумец в нем и мыслит: только раздваиваясь, эта мысль оказывается способной на полное осуществление.

Их теперь трое: Бог, Ансельм и безумец. Ансельм задается вопросом, что же происходит, когда отрицающий Бога слышит фразу: «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить»? И отвечает: «Но, конечно, этот же самый безумец, слыша, как я говорю «...», понимает то, что слышит; а то, что он понимает, есть в его понимании (*in intellectu*), даже если он не имеет в виду, что такая вещь существует (*si non intelligat illud esse*)»²⁰. То есть вера в Бога (обращенность к Нему) не является необходимой для понимания неизбежности его присутствия в действительности (того, что он необходимо есть и как он есть), достаточно понять это высказывание. Даже безумец не сможет избежать понимания.

Ансельм проводит очень важное различие между тем, как нечто есть в понимании/интеллекте (*esse in intellectu*) и в действительности, буквально — «в вещи» (*esse in re*)²¹. Он приводит пример с художником, задумавшим картину. В замысле вещь бытийствует в своем наброске, но не во всей полноте своей бытийной возможности. Нечто можно мыслить уже присутствующим в понимании, но еще не присутствующим *in re*. Обнаруживается еще одно скрытое от нас измерение вещи (*res*). Здесь легко усмотреть аллегорию Творца: в момент *creatio* творимые вещи уже присутствуют *in intellectu* Творца²². Именно поэтому когда безумец слышит фразу «нечто, больше чего нельзя помыслить», то он понимает эту фразу, а значит это «нечто» уже есть в его понимании. Как нам следует мыслить это отношение? Возможно, дело не в том, что понимание дает доступ к этому бытию, а в том, что само бытие творящей вещи приводит меня к пониманию. *Unum argumentum* устанавливает двунаправленную в понимании, но одностороннюю в источнике этого *esse* связь.

Проследуем по пути рассуждения, представленного во второй главе. Перечислим посылки того, что принято называть доказательством Ансельма:

¹⁹ Мы используем понятие Ж. Делеза и Ф. Гваттари. См. Что такое философия? / Пер. и послесл. С. Зенкина. — М.: Академический проект, 2009. — С. 71–98.

²⁰ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 128. Перевод изменен.

²¹ Под *intellectus* мы разумеем понимание и понятие.

²² Здесь возникает вопрос о различии движения от мысли к вещи (бытию вещи) и от вещи к мысли. Мы к этому вопросу еще вернемся.

- 1) Бог есть то, больше чего нельзя помыслить;
- 2) следует различать способ обнаружения бытия вещи *in intellectu* и *in re*²³;
- 3) то, что есть в качестве вещи, — больше, чем то, что есть только в интеллекте.

Если мы допустили, что то, больше чего нельзя помыслить, изолировано нашим пониманием, то мы впали бы в неизбежное противоречие. Бог не может быть тем, больше чего нельзя помыслить, и одновременно быть ограниченным в своем бытии нашим пониманием, ведь тогда все то, что воплощено *in re*, будет больше, чем то, больше чего нельзя помыслить. Следовательно, то, больше чего невозможно помыслить, с неизбежностью существует *in intellectu* и *in re* — в нашем интеллекте и в действительности.

В этом молитвенном рассуждении Бог парадоксальным образом становится доступным мысли — он дается, ускользая, а ускользая, объемлет наше мышление. Мы мыслим то, больше чего не можем помыслить, — и это становится пограничным опытом. Мы обнаруживаем присутствующим нечто такое, что расположено на границе мыслимого, некий атопический Абсолют самой мысли. И это нечто само на себе настаивает, устанавливая и смещая эту границу. Это апофатическое указание на невозможность и в каком-то смысле даже немыслимость мыслимого. Еще одна апория. Как, в конце концов, помыслить то, что дарует саму возможность мыслить? Объема нашей мысли не хватает, чтобы вместить это нечто, эту предельную инаковость (*aliquid*), изолировать ее только интеллектом. В Нем мы обнаруживаем столько существования, столько способности быть чем-то *in re*, что только это и дает нам возможность перспективы ментального, понимающего бытия (*in intellectu*). Его избыток, необходимость Его бесконечного бытия фундирует для нас Его мыслимость. Уже должно быть нечто, в чем мысль о Нем может быть понята нами. Дарование Им своего избыточного бытия всегда предшествует нашему пониманию. Таким образом, понимаемый Бог не может не существовать *in re* — таков вывод второй главы «Прослогиона».

Обладающий бытием

В третьей главе Ансельм несколько смещает акцент и переходит от различия *esse in intellectu* и *esse in re* к различию между:

- 1) тем, что можно помыслить себе несуществующим;
- 2) и тем, что нельзя помыслить себе несуществующим (*non posse cogitari non esse*).

Ансельм утверждает, что нечто такое, что нельзя помыслить себе как несуществующее, больше, чем то, что можно помыслить себе как несуществующее²⁴. Мы имеем здесь дело с логикой, которая давала о себе знать на протяжении всей истории философии. Можно вспомнить рассуждение Декарта о немыслимости небытия самой мысли. Или даже вернуться к самому началу, к Пармениду: «...мыслить и быть — одно и то же» (ВЗ ДК). Для данного подхода характерно, что мыслимость и бытие в слабой версии поддерживают друг друга, а в сильной версии отождествляются. В. В. Библихиным фрагмент ВЗ был истолкован как «поиск мысли в опоре на бытие», и именно мысль становится здесь тем искомым, приблизиться к которому нам помогает положение в основание бытия²⁵. Предсуществует некоторая онтологическая почва необходимого бытия, на которую уверенно может вступить наша мысль, так как поставщик этого бытия его объемлет. Так понимаемое нечто требует от мысли смириться с безусловным статусом

²³ Вероятно, что это скорее различие степени или интенсивности *esse*. При дальнейшем рассмотрении мы к этому вопросу еще вернемся.

²⁴ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 129. Перевод изменен.

²⁵ Библихин В. В. Чтение философии. — СПб.: Наука, 2009. — С. 256

непосредственной данности: «нечто есть». Здесь бытие функционирует как апория отсутствия отсутствия.

Мы уже неоднократно упоминали об органичном соединении молитвы и рассуждения у Ансельма. В третьей главе он обращается в молитве к тому нечто, которое невозможно помыслить несуществующим: «А это Ты и есть, Господи Боже наш»²⁶. Обратим внимание на этот переход от указания на «нечто, что необходимо есть», к Ты. Это странное как бы повторное узнавание: «Так это Ты и есть». Философская теология должна быть и логикой от второго лица: «Ты есть, но не могу еще уразуметь, что Ты есть, но понимаю, что именно Ты мне даешь бытие».

Следующий фрагмент позволит нам лучше прояснить отношение между *esse* и Богом: «Ведь если какой-нибудь ум мог бы представить себе что-нибудь лучше тебя, это значило бы, что тварь возвысилась над Творцом и судит о Творце, что очень нелепо. Притом все сущее, кроме Тебя одного, можно представить себе как несуществующее. Значит, Ты один всего подлиннее, а потому Ты и больше всего имеешь бытие (*habes esse*): ибо все другое существует не столь истинно и потому имеет бытия меньше (*minus habet esse*)»²⁷. Отметим, что *unum argumentum* выражен здесь в модальности запрета. В тексте уже фигурировал запрет для нашей мысли «помыслить больше Тебя», а теперь мы встречаем запрет «нельзя возвыситься над Тобой». Бог есть все то, чем Он обладает, а Он обладает бытием (*habes esse*) в немислимой наивысшей степени. Поэтому мы здесь с необходимостью должны совершать переход от имманентного бытия в интеллекте к трансцендентному максимуму бытия. Важно подчеркнуть, что нельзя мыслить этот переход как переход от понятия к объекту, как на это справедливо указывает А. В. Басос: «Различие между чем-то *in intellectu* и чем-то *in intellectu et in re* не есть различие между понятием вещи и самой вещью. Поэтому нельзя приписывать Ансельму умозаключение от понятия к существованию. И просто имея вещь в понимании, и понимая вещь существующей, мы имеем дело с одной и той же вещью»²⁸. У нас нет понятия, нет объекта, нет других типичных инструментов новоевропейского мышления, но зато у нас есть *вещь* (*res*) — священная вещь, совершающая двойной прыжок, трансцендируя сначала из понятийного схватывания, а затем из локализации в доступном нам бытийном регионе, ведь это больше/сверх не может иметь в себе степени от минимума к максимуму, так как никакой минимум для нее немислим. Так можем ли мы здесь опираться на бытие, как на достаточное основание? В этом следует усомниться, ибо только «Господь — твердыня моя» (Пс. 17:3). Обладающий бытием Бог — это решение Ансельма в пользу отказа от примата бытия. Парадоксальная логика дара, характеризующая опыт христианской агапы, подвешивает бытие, берет его в скобки, так как эта любовь, насыщающая собой бытие, оказывается в то же время и выше его. Бог характеризуется таким уровнем бесконечности, что даже само бытие должно пониматься в открытости своей конечности (тварности) и находить свое основание только в Нем.

Неприступный свет

В четвертой главе мы возвращаемся к безумцу, который теперь должен быть испытан новым уровнем понимания вещи, не вмещающей в понятие. Что же все-таки происходит, когда он в сердце своем (*in corde suo*) произносит: «Бога нет»? Это решающий момент внутреннего спора, который ведет его (их) мысль — понимание

²⁶ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 129.

²⁷ Там же.

²⁸ Басос А. В. «Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского // Истина и благо: универсальное и сингулярное. — М.: ИФРАН, 2002. — С. 154.

Ансельма, противостоящее способности отрицать безумца. Но это двойное испытание, ведь и мысль-указание тоже должна быть испытана, должна быть закалена в глубинах ничто (*nihil*): «Иначе ведь мыслится вещь, когда мыслится звук (*vox*), ее обозначающий; иначе — когда мыслится само то, что есть вещь. В первом значении можно представить себе, что Бога нет, во втором — ничуть не бывало. Потому что никто, понимающий, что такое Бог, не может помыслить себе, что Бога нет, хотя бы произносил в сердце эти слова...»²⁹ Безумец произносит «Бога нет», но без понимания того, что представляет собой это «больше» (*maius*) в нашей речи о Боге, это просто звук (*vox*) — означающее без означаемого.

Завершается четвертая глава благодарственной молитвой: «Благодарю Тебя, Господи благий, благодарю Тебя за то, что то, во что раньше веровал я силой дара Твоего, теперь так понимаю силой просвещения Твоего, что если бы и не хотел верить в то, что Ты существуешь, не мог бы этого не понимать»³⁰. Давайте еще раз попробуем проговорить, что Ансельм имеет в виду. Я могу не верить в Тебя, отвернуться от Тебя в сердце своем, но не могу, понимая, что Ты есть, мыслить тебя несуществующим.

Пришло время вернуться к «свету неприступному», упомянутому в первой главе. «Понимаю силой просвещения» — “illuminate” от “illumino” — “освещать”, “делать видимым”, “одарять зрением”. Ансельм вопрошал в первой главе: «А где свет неприступный? Или как подступитья мне к свету неприступному? Или кто приведет и введет меня в него, чтобы я увидел Тебя в нем? И потом, в каких знаках (*signis*), в каком облики (*qua facie*) мне искать Тебя?»³¹ Какова интенция этого вопрошания? Он говорит нам: «Где свет? Я хочу видеть свет! Я хочу видеть Бога!» Не того ли хотел и безумец? Поворачивая свой взгляд и отворачивая его *in corde suo*³², мы в каком-то смысле подвижны одним желанием — *видеть* свет.

Ансельм благодарит Бога за то, что он просветил его разум. Возможно, мы должны были только правильно настроить линзу нашей мысли, чтобы увидеть этот свет. Мы можем отвернуться от источника, но не от света. Но все это не отменяет принципиального вопроса: можем ли мы Его видеть? Конечно, метафизика света вездесуща в западной традиции (пифагорейцы, Парменид, Платон), но как это поможет нам понять уникальный источник этого свечения, сопровождаемый запретом, — «неприступный»? Здесь возникает вопрос о специфике этого света и способа, которым он отсылает нас к нашему профанному оптическому опыту.

«Неприступный свет» — формула, определяющая сакральный статус света, изъятого из профанного обращения, то, что нельзя смешивать с мирским. Становясь вещью, наделенной необходимым бытием, Он вводится в интеллектуальное обращение, тем самым не происходит ли так, что сакральное профанируется? Или же Бог оказывается трансцендентен любому концептуальному схватыванию? Не следует ли нам лучше уподобиться безумцу и отвернуться? Сакральный статус Бога здесь мыслится сразу в двух модальностях: запрета и невозможности. Если мы исходим из невозможности, то, строго говоря, здесь требуется весьма сложная инверсия взгляда. Вглядываясь в источник света (например, солнце), мы теряем способность видеть — интенсивность, мощь этого свечения превращает наш взгляд в разверстную рану. Свет просветляет, но избыток света ослепляет. Свет близости и свет абсолютной дали — он пронзает нашу мысль и делит ее надвое — видение/ослепление. Этот опыт может быть описан только через парадокс: мы вглядываемся в собственную неспособность видеть, и именно это мы и обнаруживаем

²⁹ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 130. Перевод изменен.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 126.

³² У них одно сердце на двоих.

в основании дарования самой способности видеть. Назовем это апорией «неприступного света».

Новые вариации эта оптическая тема получает в четырнадцатой главе, где появляется и новый адресат — Ансельм обращается к душе (до этого Ансельм обращался к Богу и человеку): «Нашла ли ты, душа моя, чего искала?»³³ Душа искала Бога, дабы насытиться созерцанием. Вновь возникает тема света, который одновременно позволяет видеть и ослепляет: «Она напрягается больше видеть и ничего не видит сверх того, что видит, кроме потемок»³⁴. Его душу настиг «свет неприступный» и в экстазе своей чрезмерности взрывает саму способность видеть — дальше Тьма, которая оказывается сверхсветом, или Иным светом. Взгляд осуществляет захват, взгляд фиксирует и обездвиживает свет. Это же свет, которым я не могу овладеть, — творящий свет: «Ведь сколь велик свет тот, от которого имеет сияние все истинное, что светит разумному уму! Сколь поместительна та истина, в которой все истинно, а вне которой — лишь ничто, и все ложно. Сколь безмерна она, видящая одним усмотрением (intuitu) и все, что когда-либо было создано, и кем, и через кого, и как оно из ничего было создано!»³⁵ Свет, который приводит меня и мир к видимости, сам невидим. Я могу видеть только тварным ослеплением моим. Я признаю свою конечность и проистекающую отсюда дистанцию. «Неприступный свет» видим лишь в событии ослепления.

В пятой главе Ансельм суммирует уже сказанное, присоединяя сюда благо. Только Бог с необходимостью есть, являясь тем самым источником тварного мира и любого возможного блага. Первые пять глав были посвящены доказательству и прояснению того, что есть Бог. Следующие шесть глав посвящены описанию божественных атрибутов на основании сформулированного *unum argumentum*: благость, чувствительность, всемогущество, милосердие, бесстрастность, справедливость. Довольно часто это переключается с тем, что мы можем найти в «Монологионе». После апофатического прыжка в «нечто, что больше мыслимого» Ансельм переходит к катафазе соотнесенных с Богом свойств. Такой способ мышления восходит к неоплатонической схеме двойного движения: от Единого к множественности (нисхождение) и от множественности к Единому (восхождение) — такое двухфазовое движение и задает особый ритм этого мышления³⁶.

Ты есть Жизнь

В двенадцатой главе появляется новое измерение — Бог отождествляется с Жизнью: «Но, конечно, чем бы ни был Ты, Ты существуешь не иначе как сам по себе (*per teipsum*). Значит, Ты и есть эта жизнь, которою Ты живешь (*ipsa vita qua vivis*), и премудрость, которой Ты все ведаешь, и благость, которой Ты благ и для добрых, и для злых, и так же все подобное»³⁷. Что здесь важно отметить? Самодостаточность и бесконечность этой *vita*. От этой бесконечной Жизни я получаю свою жизнь, которой я актуально живу. Мне нечем эту Жизнь измерить — это единый, уносящий меня поток. Это рассуждение заставляет вспомнить евангельские слова: «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10). Принимая в дар этот избыток, я не могу

³³ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 137.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 138.

³⁶ Андия И. де. *Unio Mystica*. Единение с Богом по Дионисию Ареопагиту / Перевод Каратеева Д. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. — С. 105.

³⁷ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 136.

мысленно разделить, расчленив эту жизнь. В следующих главах Ансельм конкретизирует объем и характер свойств божественного бытия: вечность, беспредельность, вездесущность, божественная простота.

Мы полагаем, что в пятнадцатой главе концептуализация странного предела мысли и беспредельности Бога достигает своей кульминации: «Значит, Господи, Ты не только то, больше чего нельзя помыслить, но сам Ты есть нечто большее, чем можно помыслить. Ибо раз можно помыслить нечто такого рода, — если это не Ты, получается, можно помыслить нечто большее Тебя: не может быть»³⁸. Бог есть некое «больше» (*maius*), которое трансцендентно и понятию, и понимаемому бытию³⁹. «*Maius*» — сравнительная степень от «*magnus*» — «большой, великий». Однако здесь это следует понимать не в значении сравнительной степени, а в смысле апорийного сверхпредела — предельности *несравнимого*. Таким образом, «больше» здесь используется в особом смысле двойного предела (предельного понятия и границы доступа). Этот двойной предел является видимым эффектом, производимым столкновением мысли с абсолютной инаковостью Бога. Божественное присутствие перемещается на границе мыслимое/немыслимое, постоянно смещая эту границу. Наша слепота в Нем есть свидетельство полноты Его присутствия. Нам приходится иметь дело с таким «нечто», которое мыслимо только посредством наложения двух экстазов: не-понятия и не-доступа. Не-понятие выражает несоизмеримость способа его бытия моей познавательной способности, невозможность Его концептуализации — и это позитивный аспект дара как всеобъемлющей данности. Недоступ выражает буквально отказ в доступе к Истоку, живущему в недостижимом свете, то есть негативный аспект сокрытия Дарителя. Божественная вещь первым шагом извлекается в некое сверхмыслимое из схватывания и удержания в понятии, а вторым шагом извлекается из доступности бытийного обращения, предполагающего сравнение и соотнесенность представленного взору.

Напомним формулировку «единственного довода» из второй главы: «Ты есть нечто (такое иное), больше чего нельзя ничего себе помыслить» (*te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*). В каких отношениях здесь находятся нечто (*aliquid*) и ничто (*nihil*)? *Aliquid* — это то, что отличает одну вещь от другой, ее инаковость. *Aliquid* в смысле предела есть ускользание в бесконечную инаковость, превышающую в своем еще не-что любое ничто («и еще нечто больше» — оператор этой инаковости). Больше/предел (*maius*) устанавливает между нечто и ничто одностороннюю зависимость, где ничто, то есть любой разлом в бытии и любое отрицание «что» (ни-что), поглощается творческой потенцией различия «нечто иное». Все утопает в этой избыточной щедрости, переливающейся через край. Инаковость нечто (неопределенный максимум) дисквалифицирует способность отрицать, то есть определять и изолировать Божественное нечто в бытии и мысли. Мы не способны вместить Бога в ничто, так как он оказывается позади и впереди любого мыслимого отрицания. Все небытие, которое только мог помыслить безумец, поглощается беспредельной инаковостью нечто, стоящего за данностью любого «что».

Вернемся к базовому для логики Ансельма разграничению, которое он постулирует во второй главе своего трактата: *esse in intellectu* и *esse in re*. Если задаться вопросом об их корреляции, то следует предположить, что возможны всего три комбинации распределения интенсивности *esse* вещи между состояниями *in intellectu* и *in re*⁴⁰:

³⁸ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 136.

³⁹ Возможно, этот предел вскрывает исходную амфиболию понимающего и понимаемого бытия.

⁴⁰ Гипотеза высказана в статье Жан-Люка Мариона *Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant*. *Journal of the History of Philosophy*, 1992, 30 (2), pp. 201–218.

- 1) бытие вещи *in intellectu*, но еще не *in re*. Если интенция внутреннего наброска не будет реализована (художник не нарисует картину), то вещь не достигнет максимальной интенсивности бытия. Здесь вещь существует после понимания — мы схватываем становление творимой вещи. Движение совершается от изолированного только пониманием ментального бытия к бытию в вещи;
- 2) бытие вещи *in intellectu* и *in re*. Здесь вещь дана сразу в двух своих бытийных смыслах. Интеллект способен вместить вещь (определить) и найти ее в качестве вещи, с которой можно иметь дело, то есть привести ее к наличной данности и предоставить в распоряжение понятия. Это состояние равновесия бытийной силы. Понимаемая вещь находит свой максимум бытийной реализации в конкретной вещи. Движение двунаправленно: от понимания к вещи и от вещи снова к пониманию;
- 3) бытие вещи *in re*, но не вмещаемое в *in intellectu*. Это последняя ступень в этой иерархии интенсивности бытия. Этим статусом наделен только Бог. Он парадоксально мыслится трансцендентным мысли. Бытие этой вещи выше того предела интенсивности бытия, которое укладывается в понятие, поэтому эта вещь не может быть изолирована только в понимании. Предельный уровень избыточного бытия не дает закрепиться нашему пониманию, но мы уже живем в Нем, то есть необходимым образом прикреплены к Его бесконечному живительному истоку (*ipsa vita qua vivis*). Движение совершается от Вещи к нашему пониманию, перенасыщая способность концептуального схватывания. Приходя к нам, эта творящая вещь сразу ускользает в немислимое.

Завершает свой текст Ансельм на экстатической ноте. Он говорит о безмерности той «полной радости» (*gaudium plenum*), которую он предвкушает обрести в Боге. Только в Нем — утоление всех наших желаний, ибо Он — творец всякого желания и То, что мы более всего желаем. Вышедший из берегов поток невыразимой радости, в который вливается наша любовь, — это кульминация темы агапы. Эта любовь идет настолько далеко, насколько способно зайти наше понимание (и даже дальше): «Пусть здесь мое знание о Тебе прибывает — и там будет полным; пусть возрастает любовь к Тебе — и там будет полной: так что здесь радость моя — в уповании великом, а там — полная, в действительности (*in re*)»⁴¹.

Несказанное

Теперь мы должны разобрать еще два текста, составляющие приложение к основному: возражения на аргумент, сформулированные Гаунилоном из Мармутье («В защиту глупца»), и ответ Ансельма. Гаунилон выступает от лица безумца, который здесь назван глупцом. Он подверг сомнению обоснованность *ipsum argumentum* по двум соображениям:

- 1) не является правомерным сам переход от бытия в *intellectus* к бытию в вещи. То есть Ансельму стоило начать не с понимания, а обоснования бытия вне *intellectus*. Как мы сможем из этого аргумента понять, что Бог действительно существует? Для того чтобы это проиллюстрировать, Гаунилон использует пример с затерянным островом, превосходнее которого нельзя помыслить: «А так как превосходнее быть не только в уме, но и в действительности, то он с необходимостью должен быть в действительности, так как если нет, то всякая другая земля, существующая в действительности, превосходнее его, и тогда он, который ты считал

⁴¹ Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 146.

превосходнейшим, уже не будет превосходнейшим...»⁴² Понимание — не достаточное условие истинности, то есть соответствия высказывания чему-то in re;

- 2) Гаунилон говорит нам, что мы на самом деле не понимаем, что значит «нечто, больше которого нельзя помыслить», ведь Бог отличен от всякой другой вещи, так как мы можем Его помыслить? С каждым происходит то же, что и с глупцом, который произносит слова, не понимая их.

Что на это ответил Ансельм? Гаунилон написал возражения от имени глупца, Ансельм же отвечает самому Гаунилону — бенедиктинскому монаху. Ансельм апеллирует к вере и совести Гаунилона. Ответ Ансельма на возражения кратко можно представить следующим образом:

- 1) Ансельм соглашается с тем, что переход для вещей от *esse in intellectu* к *esse in re* весьма проблематичен. Но в случае с Богом мы имеем дело с исключением, с абсолютно уникальной вещью, которую, в отличие от острова, нельзя помыслить себе несуществующей;
- 2) Ансельм сравнивает свой *unum argumentum* со словами «несказанное», «невывразимое» и т. п. Он отсылает нас к нашей обыденной речевой компетенции, обращая наше внимание на то что, мы можем произнести слово «несказанное», не сделав тем самым «несказанное» сказанным. Невывразимость и невысказанность Бога (мы помним о «неприступном свете») тем не менее вынуждают нас понять смысл этой невысказанности и невыразимости в нашей речи о Боге.

Заключение

Для того чтобы прояснить аргумент Ансельма, нам пришлось тематизировать порожденные этой мыслью апории: невысказанность мыслимого, созерцание невозможности видения, отсутствие отсутствия, предельность несравнимого, несказанность сказанного и т. д. И это было неизбежно, так как мысли Ансельма присуща особая экстремальность — он доводит нашу мыслительную способность до полного самоисступления в надежде достичь Потаенного. Апории — это раны, нанесенные прикосновением трансцендентного, стигматы нашей мысли. Посредством этих странных пограничных знаков мы учимся улавливать следы присутствия Невывразимого.

Ансельм в своем рассуждении начинает движение от очевидности веры для него, от первичного, интимного контакта с Богом. Он говорит нам: «Я уже в Боге, Бог даровал мне меня с моей способностью понимать». Вера ведет Ансельма на всем пути его размышлений, она признается в качестве условия мысли и ее последнего горизонта. Уже иметь в опыте понимания превосходящую любую мысль границу мыслимого — удивительная отправная точка в рассуждении. *Unum argumentum* не приводит нас к непосредственному восприятию Бога, но мы постигаем собственную конечность, свою зависимость и свое отличие от бесконечного в своей инаковости, в своей недоступности Бога. Мы приближаемся к Нему настолько, что понимаем необходимость избытка существования в Нем, однако условием этого становится Его сокрытие. Когда мы мыслим содержание нашей речи о Боге, понимание произнесенного нами превращается в мысль-границу. Наша односторонняя зависимость задается отношением связи без связывания в опыте той любви, которая оказывается даже выше бытия.

Бог приоткрывается мне в своей сокрытости, я нахожу его в тот момент, когда не могу больше идти, я не могу больше сделать ни шагу вперед в своей мысли. Это нечто в доступности нашего понимания само определяет границу, оно само уже дается

⁴² Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — С. 151.

и приходит к нам в качестве избытка мысли и бытия. Я получил этот дар до того, как пришел к пониманию дара. Но этот дар включает в себя и дар понимания, и вот я в максимальной степени реализую его и испытываю предел своей мыслительной и понимающей способности. Добравшись до своего предела, мысль обнаруживает там невыразимое присутствие Того, кто превосходит ее предел. Это вселяет в нашу душу чувство благодарности, а в нашу стремящуюся к созерцанию Бога мысль привносит смирение пред Лицом Того, больше которого нельзя помыслить.

Литература

- Андиа И. де. *Unio Mystica. Единение с Богом по Дионисию Ареопагиту* / Пер. Каратаева Д. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. — 184 с.
- Ансельм Кентерберийский. *Сочинения* / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — 400 с.
- Басос А. В. «Единственный аргумент» Ансельма Кентерберийского // *Истина и благо: универсальное и сингулярное*. — М.: ИФРАН, 2002. — С. 147–167.
- Бибихин В. В. *Чтение философии*. — СПб.: Наука, 2009. — 536 с.
- Делез Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* / Пер. и послесловие С. Зенкина. М.: Академический Проект, 2009. 261 с.
- Лакан Ж. *Семинары. Книга XI: Четыре основные понятия психоанализа* / Пер. А. К. Черноглазова. — М.: Гнозис/Логос, 2004. — 304 с.
- Марион Ж.-Л. *Эго, или Наделенный собой* / Пер. А. К. Черноглазова. — М.: Группа Компаний РИПОЛ классик / Панглосс, 2019. — 159 с.
- Мюррей М., Рей М. *Введение в философию религии* / Пер. А. Васильева. — М.: Библийско-богословский института св. апостола Андрея, 2010. — 410 с.
- Неретина С. С., Огурцов А. П. *Реабилитация вещи*. — СПб.: Издательский дом «Мирь», 2010. — 800 с.
- Marion J.-L. Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant. *Journal of the History of Philosophy*, 1992, 30 (2), pp. 201–218.
- Nygren A. *Agape and Eros* / Trans. by P. S. Watson, Philadelphia: The Westminster Press, 1953. 764 p.

References

- Andia I. de. *Unio Mystica. Edinenie s Bogom po Dionisiyu Areopagitu* [Unio Mystica. Unity with God according to Dionysius the Areopagite], trans. by D. Karataeev. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2012. 184 p. (In Russian)
- Basos A. V. “«Edinstvennyj argument» Ansel'ma Kenterberijskogo” [“The only argument” of Saint Anselm of Canterbury]. *Istina i blago: universal'noe i singulyarnoe* [Truth and Good: the Universal and the Singular]. Moscow: IFRAN Publ., 2002, pp. 147–167. (In Russian)
- Bibihin V. V. *Chtenie filosofii* [Reading philosophy]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2009. 536 p. (In Russian)

Deleuze G., Guattari F. Chto takoe filosofiya? [Qu'est-ce que la philosophie?], trans. by S. Zenkin. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2009. 261 p. (In Russian)

Lacan J. Seminary. Kniga XI: CHetyre osnovnye ponyatiya psihoanaliza [Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Séminaire 1964.], trans. by A. K. Chernoglazov. Moscow: Gnozis/Logos Publ., 2004. 304 p. (In Russian)

Marion J.-L. Ego, ili Nadelennyj soboj [L'ego Ou L'adonne.], trans. by A. K. Chernoglazov. Moscow: Gruppa Kompanij RIPOL klassik / Pangloss Publ., 2019. 159 p. (In Russian)

Murray M., Rea M. Vvedenie v filosofiyu religii [An introduction to the Philosophy of Religion], trans. by A. Vasil'ev. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij instituta sv. apostola Andreyana, 2010. 410 p. (In Russian)

Neretina S. S., Ogurcov A. P. Reabilitaciya veshchi [Rehabilitation thing]. St. Petersburg: «Mir» Publ, 2010. 800 p. (In Russian)

Marion J.-L. Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant. *Journal of the History of Philosophy*, 1992, 30 (2), pp. 201–218.

Nygren A. Agape and Eros / Trans. by P. S. Watson, Philadelphia: The Westminster Press, 1953. 764 p.

Saint Anselm of Canterbury. Sochineniya [Essays], trans. by I. V. Kupreeva. Moscow: Kanon Publ., 1995. 400 p. (In Russian)

Anselm's apories

Olenich V. N.,
RSUH, Moscow,
vpolybis@gmail.com

Abstract: This article deals with the analyse of “Proslogion” of Anselm of Canterbury and examines the apophatic aspects of “unum argumentum”. In the conclusion it shows a number of specific apories that characterize Anselm’s thought. It makes a suggestion about the role of the “fool” from 14th Psalm in the elaboration of this argument.

Keywords: Anselm of Canterbury, unum argumentum, God, agape, Apophatic theology, apories, conceptual personae.